

rity in all cases, but in this of morals, 'tis perfectly infallible" (Works, hg. von Green and Grose, vol. 2, 316). Obwohl S. also auch Humes theoretische Philosophie grundsätzlich positiv beurteilt, legt er den Schwerpunkt seiner Darstellung doch auf die praktische und insbesondere auf die Religionskritik. Und dies offenbar ganz zu Recht, da Humes empiristisches Sinnkriterium („ideas“ müssen auf „impressions“ zurückgeführt werden können) heute nicht einmal mehr von „harten“ empirischen Wissenschaftlern anerkannt werden würde; da weiterhin seine Assoziationspsychologie völlig obsolet geworden und die Kausalitätsanalyse größtenteils realistischer Wissenschaftsphilosophie zum Opfer gefallen ist. Lassen wir die Humesche irrationalistische Moralphilosophie mit ihren möglichen inhumanen Konsequenzen einmal beiseite und fragen wir: Ist die Religionskritik wirklich so schlüssig wie S. meint? Dazu nur ein Beispiel: 319–326 wird das berühmte Argument Humes gegen den Wunderglauben angeführt. Diesem Gedanken zufolge könne es niemals vernünftig sein, einen Wunderbericht für wahr zu halten, da ein Wunder eine Verletzung eines Naturgesetzes bedeute und der „Bestätigungsgrad“ eines Naturgesetzes stets größer sei als der eines Wundergeschehens. Aber offenbar müßte – sollte dem Argument wirklich Schlüssigkeit eignen – nicht das Naturgesetz, sondern die Unverletzlichkeit oder ausnahmslose Geltung desselben besser als das Wunder bestätigt sein. Und diese Geltung läßt sich prinzipiell niemals beobachten (also weder selten noch häufig). Und schlimmer noch für Hume: Dessen eigene Analyse des Induktionsschlusses führte zu dem Ergebnis, daß eine strenge Gleichförmigkeit in der Natur (in der Art eines determiniert-mechanistischen Weltbildes) weder rational („apriorisch“) noch durch empirische Wahrscheinlichkeitsargumente („aposteriorisch“) bewiesen werden kann: Apriorisch deswegen nicht, weil die gegenteilige Annahme nicht selbstwidersprüchlich sei, und aposteriorisch nicht aufgrund des unausweichlich zirkulären Charakters einer solchen Begründung. (Das Wunder-Argument entstammt offensichtlich den ersten Anfängen des Humeschen Philosophierens, in welche Richtung auch die verfügbaren Quellen weisen). Aber selbstverständlich kann eine philosophische Auseinandersetzung mit Hume nicht Gegenstand einer Rezension sein. – Möglicherweise auch nicht Gegenstand einer Monographie über Leben und Werk eines historisch bedeutsamen Philosophen: In diesem letzteren Falle könnte S.s Buch nach Ansicht des Rez. als rundum gelungen bezeichnet werden. S. BONK

O'DONOHUE, JOHN, *Person als Vermittlung*. Die Dialektik von Individualität und Allgemeinheit in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 4). Mainz: Grünewald 1993. 491 S.

Dem Autor geht es um eine spekulative Klärung des Personbegriffes, wobei er den für ihn leitenden Grundgedanken der „Vermittlung der Individualität und Allgemeinheit“ (16) aus Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (PhG) zu gewinnen und zu erhärten bemüht ist. Einer ausführlichen Interpretation dieses Werkes wird aber zunächst, nach einer kurzen einleitenden Begriffsgeschichte zum Personbegriff (13ff.), in *Teil I*, eine kritische Sichtung verschiedener Beiträge zum Thema „Person“ vorangestellt. E. Husserls Lehre von der Intentionalität wird gewürdigt, aber wegen ihrer monologischen Subjektverhaftung beanstandet (22ff.). Bei M. Buber wiederum scheint ein zu unmittelbarer Dialogismus vorhanden zu sein (26ff.), von dem sich, nach Ansicht des Autors, auch M. Theunissen nicht genügend löst (28ff.). Auch D. Henrichs Destruktion des Reflexionsmodells und seine Begründung der Subjektivität in einer vorbewußten Selbstvertrautheit wird zurückgewiesen (32ff.). Die meiste Zustimmung findet die Konzeption von J. Heinrichs (41 ff.), der die Person aus einer gegenläufigen Reflexionsbewegung hervorgehen läßt, in der sie von vornherein als Intersubjektivität konstituiert ist. Verworfen wird allerdings hier der rasche argumentative Rückgriff auf die „Gleichursprünglichkeit“ (48) dialogischer Andersheit. Es folgt die Durchsicht einiger für das Thema relevanter Hegelinterpretationen (so von W. Kern, F. Wagner, W. Pannenberg, Q. Lauer u. a.), bei denen der Autor, trotz Kritik im einzelnen, doch Ansätze für die Entfaltung seines Personbegriffs findet.

*Teil II* ist der „Vorrede“ und „Einleitung“ der PhG gewidmet. Der Autor entnimmt ihnen, ohne sie im Zusammenhang zu interpretieren, einige ihm wichtige Gesichtspunkte

te für die Entfaltung des Personbegriffs, etwa die Einbettung personaler Individualität in den jeweiligen geschichtlichen Kontext der Bildung und der Kultur (115), weiterhin das Erleben des Konfliktes und der Andersheit (119 ff.), aber auch der eigenen Innerlichkeit (127 ff.), sodann die Erfahrung der Andersheit als „Rekognition“ (135 ff.) im Sinne der augustinischen „memoria“ (145 ff.), und schließlich die hieraus sich ergebende Zeitlichkeit des Ich und seine nur allmählich zu realisierende Selbstintegration (150 ff.), bei der etwa „Gewohnheit“ und „Wiederholung“ (159 ff.), aber konträr dazu auch „Kreativität“ und „Freiheit“ (163 ff.) ihre Rolle spielen. – Der umfangreiche *Teil III* besteht in einer fortlaufenden Interpretation der PhG. Zwar handelt es sich nicht um einen den Text im einzelnen erschließenden Kommentar, sondern eher um eine thesenhafte, auf markante Zitate gestützte Zusammenfassung. Doch dürfte dieser Teil die eigentliche Stärke des Buches ausmachen, denn er bietet eine Verständnishilfe dieses schwierigen Textes. Ich greife, beispielhaft, einige der in meinen Augen gut gelungenen Interpretationsstücke heraus. Den schwierigen Übergang vom singularen zum pluralen Selbstbewußtsein, den Hegel anhand der negierenden, aber letztlich erfolglosen „Begierde“ entwickelt, interpretiert der Autor treffend so: „Der Gegenstand muß infolgedessen eine Selbständigkeit und Selbsthaftigkeit aufzeigen, die durch die eigene Aufhebung des eigenen Anderseins das ist, was es ist. Seine Selbständigkeit muß eine Innerlichkeit, eine Selbstpräsenz artikulieren“ (206). Was das berühmte Kapitel über „Herrschaft und Knechtschaft“ betrifft, so wird hervorgehoben, daß die Emanzipation des Knechtes, sein Selbstwerden, nicht einfach durch die „Arbeit“, sondern grundlegender noch durch eine alle Lebensbereiche erfassende „Furcht“ (in Kierkegaards oder Heideggers Sprache: „Angst“) zustande kommt (216 ff.). Erhellend ist auch die Interpretation des in der Hegelliteratur selten behandelten Bildungs-Kapitels der PhG. Der Autor macht hier aufmerksam auf die Gedanken zur Sprache (319 f.). Das Subjekt benutzt die Sprache nicht lediglich als Instrument, sondern existiert als ihr Vollzug. Hegel: „Es ist die Kraft des Sprechens als eines solchen, welche das ausführt, was auszuführen ist“ (320), wobei das Ich wesenhaft als plurales und kommunikatives erscheint: „*Ich ist dieses Ich – aber ebenso Allgemeines*“ (320). Des weiteren sind die Ausführungen zu Hegels Sicht der „Aufklärung“ bemerkenswert, in der dem Selbstbewußtsein, nach vermeintlich bestandnem Kampf mit dem religiösen Glauben, als ontologische Letztinstanz nur ein völlig abstraktes und damit schillernd doppelgesichtiges Absolutes übrig bleibt, das abwechselnd deistisch oder materialistisch verstanden wird. „Hegels tiefgreifende Einsicht besteht darin, daß diese beiden Extreme eigentlich einander völlig ähnlich sind“ (343). Gut herausgearbeitet ist auch die Ambivalenz des „Gewissens“ (358 ff.), derjenigen Gestalt also, die den Schluß und den Höhepunkt des Geist-Kapitels der PhG ausmacht. Zur narzißtisch „schönen Seele“ introvertiert (367 ff.) schlägt nämlich das Gewissen ins „Böse“ um (370 ff.), aus dem nur die „Versöhnung“ (372 ff.) herausführt, in der zugleich das Göttliche sichtbar wird (375). Vom anschließenden Religions-Kapitel der PhG wird allein der Abschnitt über die „offenbare Religion“ ausführlicher kommentiert. Mit Recht stellt der Autor hier die Inkarnation in den Mittelpunkt. „Hegel ist deutlich darum bemüht, die Inkarnation als intimstes Wesen des absoluten Geistes und des Daseins zur Darstellung zu bringen“ (394). Dieses Zulaufen auf den Gedanken der Inkarnation bedeutet für den Autor, daß die Bezugnahme auf sie konstitutiv sein muß für ein Personverständnis überhaupt. Denn erst hier erreicht die Vermittlung von Individualität und Allgemeinheit ihr verbindendes und tragendes Fundament. In Kierkegaardscher Sprache ausgedrückt: „Zwischen dem Personsein Jesu Christi und dem eigenen Personwerden besteht also eine spekulative Gleichzeitigkeit“ (404). Das „absolute Wissen“, mit dem die PhG endet, ist dann im Grunde nur noch das Begreifen der Inkarnation in allen ihren Konsequenzen. „Das absolute Wissen ist also der Versuch, die Entfaltung und Thematisierung der inneren Einheit des Personwerdens und der Inkarnation als Personsein darzustellen“ (426). – Im kurzen *Teil III* zieht der Autor Konsequenzen für die Theologie. Grundlegend ist für ihn, daß sich der Personbegriff in einem inkarnatorischen und damit trinitarischen Gottesbegriff erfüllt, von dem geleitet dann auch die menschliche Personalität begriffen werden muß. Der Autor legt dabei eine, wie ich finde, gelungene Skizze der Trinitätslehre vor (454 ff.), die eine interessante Begründung der Person des Geistes enthält (461 ff.). Doch die vom Leser eigentlich erwartete Bezugnahme auf den Text Hegels erfolgt nicht. Wie aber verhält sich die

vorgelegte Pneumatologie zu den entsprechenden Passagen der „offenbaren Religion“? Sieht der Autor hier keine Spannung? Die bloße Zurückweisung des Einwandes, Hegel habe nur eine „Zweieinigkeit“ gelehrt (435), überzeugt jedenfalls nicht. Überhaupt schwankt die ganze Arbeit zwischen einer Hegelinterpretation und einer von Hegel lediglich inspirierten Behandlung des Themas. Darauf weist schon der leitende Begriff „Person“ hin. Der Autor gibt selbst zu, daß „das Wort ‚Person‘ sehr selten in der PhG vorkommt“ (93), und wenn, so müßte man hinzufügen, in einem problematischen bis abschätzigen Sinn („ein Individuum als eine *Person* bezeichnen ist Ausdruck der Verachtung“, PhG, Meiner 1988, 318). Wenn man allerdings die Einschränkung macht und mitvollzieht, daß es sich um einen an die PhG herangetragenen Interpretationsbegriff handelt, kann man gerade aus dem kommentierenden Teil viel gewinnen. Ein spekulativer Personbegriff, der systematischen Ansprüchen genügt, ist freilich nicht der Ertrag des Buches. Dazu sind die Ausführungen zu weitläufig und divergierend. Aber sie stellen eine Fülle von Aspekten heraus, die in einen solchen Begriff eingehen müssen.

J. SCHMIDT S. J.

KÜPPERS, BERND-OLAF, *Natur als Organismus*. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie. Frankfurt: Klostermann 1992. 138 S.

Nach bemerkenswerten und sehr verbreiteten Schriften zur Biophysik legt Bernd-Olaf Küppers, der inzwischen zur Naturphilosophie übergewechselt hat, hier erstmalig eine Publikation vor, die nicht naturwissenschaftlich oder wissenschaftstheoretisch, sondern dezidiert philosophisch ist. Offenbar war diese Arbeit die Eintrittskarte für seinen Wechsel der Fakultät. – Eine gewisse Hast ist dieser Publikation anzumerken. Der Autor hat zwar sehr viel Literatur zu Schelling aufgearbeitet, aber er nahm sich nicht die Zeit, das Gelesene gründlich zu durchdenken. Trotzdem stellt K. einen hohen Anspruch.

In letzter Zeit häufen sich die Versuche, von Schelling ausgehend, einen alternativen Naturbegriff zu formulieren, der die offensichtlichen Pathologien unseres szientistisch-technomorphem Naturumgangs vermeidet. K.s Arbeit versteht sich als Generalabrechnung mit solchen Aktualisierungsversuchen: sie seien bloßer Schein und beruhen auf einem fundamentalen Mißverständnis. – Allerdings ist es nur eine Sorte von Aktualisierung Schellings, die K. im Blick hat, nämlich jene Versuche, eine direkte Beziehung zwischen Schelling und der empirischen Wissenschaft, insbesondere der Selbstorganisations- oder Chaostheorie herzustellen. In diesem Sinn hat vor allem die Physikerin und Philosophin Marie-Luise Heuser-Keßler Schelling dargestellt. Ihre Schellingdeutung ist auch vornehmlich Zielpunkt von K.s Kritik. – K. selbst vertritt einen rigiden physikalistischen Standpunkt. Weil sich Schelling manchmal hinreißen ließ, mit Hilfe einer hochspekulativen Physik direkt in der empirischen Physik entscheiden zu wollen, ist es für K. ein leichtes, ihn gerade hier zu widerlegen, wobei man sich allerdings fragen muß, ob der Aufwand gerechtfertigt ist, da doch allseits bekannt ist, daß es sich um den schwächsten Aspekt von Schellings Naturphilosophie handelt. Dies gilt auch für die von K. kritisierten Inkonsistenzen des Identitätsphilosophischen Ansatzes. Sie sind seit Fichte bekannt; Schelling hat sie später eingesehen und im Verlauf seiner weiteren Entwicklung korrigiert. Es wäre nicht nötig gewesen, solche längst festgestellten Schwachpunkte erneut zu kritisieren. – Viel gravierender ist aber, daß Schellings Naturphilosophie gerade dort ihre starken Seiten hat, wo K.s Physikalismus zu kurz greift, nämlich bei Problemen der Ontologie, Erkenntnistheorie und Ethik und beim Problem eines nichtreduktionistischen Naturzugangs. Wenn K. z. B. die „Einheit der Natur ... in der Einheit der Erfahrungswissenschaften“ und damit letztlich in den „Grundbegriffen und Grundgesetze, der Physik“ sucht, so ist das ontologische Problem nicht gelöst, sondern hinausgeschoben. Was ist das Substrat, auf das sich die physikalischen Formeln beziehen, insbesondere, wenn sie vorgeben, Lebendiges mitzuerklären? In der Wissenschaftstheorie konnten diese Fragen bisher nicht hinreichend geklärt werden. Ob Schelling zu ihrer Klärung beitragen könnte, müßte erst noch geprüft werden, aber eben dies ist es, was man von einer solchen Arbeit erwarten würde.

Dies gilt auch für erkenntnistheoretische Grundprobleme. Hier macht sich eine exegetische Unexaktheit, von denen es nicht wenige in diesem Buch gibt, negativ bemerkbar.